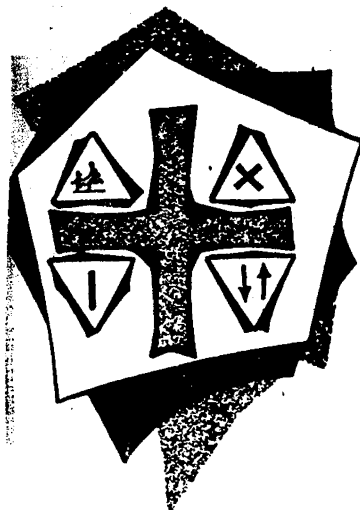


CONFLICTO

ECLESIAL

Juan José Tamayo



Visto desde una perspectiva religiosa, el conflicto suele ser considerado como algo extraño al *ethos* de la vida cristiana y, más todavía, como estéril y ajeno al espíritu del evangelio. Parece que las tensiones, la disidencia y el enfrentamiento no deberían tener cabida en la vida y funcionamiento de la Iglesia. En favor de esta postura se aducen textos neotestamentarios que nos hablan de amor al prójimo, de la unidad de los creyentes, de la armonía fraterna, etc. Con ello se está diciendo sólo una parte de la verdad, ya que existen también referencias a las disensiones y conflictos en el seno de las comunidades, o palabras de Jesús contra la pasividad mortecina. Esto explica que no se haya elaborado una teoría coherente ni se haya articulado una praxis racional y creativa para asumir y superar los conflictos eclesiales.

El desarrollo de este concepto desea contribuir modestamente a llenar esta laguna, habida cuenta de que a partir del Vaticano II crecen en importancia, intensidad y crudeza los conflictos intraeclesiales a todos los niveles: entre la jerarquía y los movimientos cristianos críticos, entre las Iglesias locales y Roma, entre las diferentes interpretaciones de la fe, entre los teólogos y el magisterio. Para clarificar el problema

procederemos por este orden: aportaciones sociológicas sobre el conflicto; aplicación a la esfera eclesial; el conflicto en la Iglesia primitiva; grupos de oposición en la Iglesia; claves para un planteamiento evangélico y creativo del conflicto.

I. Aportaciones sociológicas sobre el conflicto

Todas las relaciones humanas están entrecruzadas por dos procesos estrechamente relacionados: el *conflictivo* y el *integrador*. Cuando dos o más individuos o grupos entran en contacto, operan estos dos tipos de interacción. El conflicto se presenta en el momento en que dos o más personas o grupos intentan poseer el mismo objeto, ocupar el mismo espacio, desempeñar papeles incompatibles, defender objetivos opuestos o utilizar medios que se excluyen mutuamente para conseguir sus propósitos.

Ahora bien, no todas las aportaciones sociológicas sobre el conflicto son coincidentes, como es obvio. Podemos distinguir dos teorías que proponen orientaciones divergentes: la *funcionalista* y la *crítica*. La teoría sociológica *funcionalista* concede una importancia central a la necesidad de armonía y de valores comunes en la sociedad. El estado normal de ésta es la integración y el funcionamiento equilibrado del sistema, dentro del cual cada individuo, grupo o institución tienen asignados un cometido y lugar. Lo normativo es el orden imperante. El conflicto social, según estos presupuestos, es un desequilibrio dentro del sistema o un desajuste que hay que encauzar; se trata de una mera proyección de perturbaciones psicológicas sobre el comportamiento social sin apenas importancia política. Dicho con otras palabras, el conflicto responde a causas metasociales. Esta concepción se corresponde, a juicio del sociólogo R. Dahrendorf, con "la lógica que siguen los totalitarismos a la hora de enfrentarse con los discrepantes", y es acorde con los intereses de los estratos dominantes de la sociedad.

Muy otro es el planteamiento en la teoría *crítica* que intentaremos resumir. En el pensamiento social procedente de Hegel y particularmente en el de Marx, en el inspirado por el darwinismo social y en la tradición clásica alemana, el conflicto fue considerado como la variable explicatoria clave o como uno de los fenómenos sociales fundamentales. Según Weber, el conflicto no puede ser excluido de la vida social; es más,

la "paz" es sólo un cambio en la forma del conflicto. La mayoría de los fundadores de la sociología estadounidense coincidían asimismo en que sólo cuando hay conflicto se dan las condiciones de conducta racional.

Recientemente, sociólogos como el citado Dahrendorf, M. Gluckmann y L. Coser se han opuesto al modelo social predominante basado en la armonía y han emprendido la tarea de construir un modelo de la sociedad basado en el conflicto. Creen necesario deslindar las bases objetivas del conflicto social de los elementos subjetivos, al tiempo que llaman la atención sobre estrechez de las explicaciones en exceso psicológicas a la hora de estudiar la estructura del conflicto en toda su hondura.

Los conflictos que se producen entre grupos o dentro de los grupos e instituciones son un elemento importante en la interacción social y aparecen como características permanentes del tejido social. L. Coser distingue dos tipos de conflictos: 1) "los que exceden los límites impuestos por el consenso social", y 2) "los que tienen lugar dentro del consenso básico". La teoría funcionalista centra su atención en los segundos y relega los primeros al área subjetiva de la conducta inadaptada. La teoría crítica se fija preferentemente en los primeros considerándolos como fuerza de transformación del orden social.

Según Dahrendorf, el sentido último de los conflictos sociales es promover el cambio. Cambio y conflicto no pueden reducirse a meras desviaciones patológicas de la norma, de la misma forma que, dentro del esquema gobierno-oposición, la oposición no puede ser calificada de elemento patológico. Lo verdaderamente patológico es la rigidez y el inmovilismo, la uniformidad gris y la conformidad pasiva, que caracterizan a las sociedades estáticas.

Toda sociedad contiene algunos elementos de tensión y de conflicto potencial, que proporcionan la dinámica del cambio. Los elementos que escapan y resisten a la estructura establecida de normas pueden considerarse pioneros de la aparición de nuevas pautas. El conflicto impide la cosificación de los sistemas sociales y fomenta la creatividad; evita, asimismo, que las acomodaciones habituales se congelen en moldes rígidos incapaces de reaccionar de manera creadora a circunstancias nuevas. El choque de valores e intereses,

la tensión entre lo que es y lo que algunos grupos creen debe ser, lejos de constituir síntomas de enfermedad, son factores de vitalidad social.

Cuando una sociedad es escandalosamente desigual en el uso y reparto del poder, del tener y del saber, el conflicto es una necesidad imperiosa, ineludible y, en muchos casos, el único cauce de comunicación -por muy paradójico que esto resulte-. Es, por ejemplo, el caso de los regímenes dictatoriales, sean éstos rojos o azules, y, de los sistemas capitalistas salvajes, en los que las vías del diálogo están herméticamente cerradas de antemano por parte de los detentadores del poder omnímodo. En tales condiciones, se hace preciso negar los presupuestos en que descansa el sistema y entrar en conflicto con él para llegar a un equilibrio de poder, desde donde se establezcan las reglas de juego para el diálogo. Si no existe este equilibrio, si los criterios económicos y políticos se imponen desde arriba, si se fijan desde la autoridad las pautas de comportamiento, entonces el diálogo no es tal, sino ficción, retórica vacía u operación ociosa.

II. Aplicaciones a la esfera eclesial

¿Son aplicables a la esfera eclesial las observaciones sociológicas precedentes sobre el conflicto? Dada la peculiar naturaleza de la Iglesia (histórica y, a la vez, transcendente y escatológica), no podemos hacer una transposición mecánica de las mismas; con todo, sí nos está permitido servirnos de ellas en nuestra reflexión.

Si se parte de la comprensión de la Iglesia como "sociedad perfecta" y del apólogo clásico de la sociedad como un cuerpo u organismo (utilizado también por Pablo en 1 Cor 12,12-30), los conflictos serán, en buena lógica, perturbaciones funcionales e incluso fuerzas destructoras y destabilizadoras del sistema cristiano. Al entenderse la Iglesia como una institución articulada en función del principio de poder unipersonal más que de la autoridad compartida corresponsablemente, los conflictos producidos en su seno constituyen una amenaza para dicho poder y un desafío para el control de la institución. Así lo entendió una buena parte de los historiadores de la Iglesia que escribieron la historia desde el lado oficial. Este enfoque lleva derechamente a interpretar los conflictos como

secuelas de insolidaridad y fanatismo. Si se sacrifica la libertad y se pretende que el reino de Dios esté más allá de todo conflicto, por lo mismo el proyecto cristiano queda vaciado de su carácter histórico y reducido a un espiritualismo angelical. Querer un cristianismo o una Iglesia uniformados supondría hacer tabla rasa de las legítimas y necesarias diferencias entre los hombres y los pueblos, portadores y destinatarios del mensaje evangélico. La "diferencia" y la variedad son características de la manifestación del espíritu, que sopla y actúa donde y como quiere. Es necesario, por consiguiente, promover la armonía de la pluralidad para no degenerar en la monotonía del uniformismo.

Según esto, el conflicto no es algo a erradicar o excluir de la Iglesia; lo que debe erradicarse son las raíces o causas profundas que dan lugar a él. Tampoco se trata de defender el conflicto como un fin en sí mismo sin límites ni cortapisas; en absoluto. En cualquier situación en que se dé, hay que impedir que se convierta en iconoclasta o destructor de las personas y de las instituciones en cuanto tales.

Hemos de reconocer a este respecto que la Iglesia ha arrastrado durante mucho tiempo una incapacidad estructural para afrontar los conflictos internos y externos de forma racional y creativa, debido a su talante autoritario e inflexible. Y lo que es peor todavía, actualmente apenas tiene en cuenta las aportaciones proporcionadas por los estudios antropológicos, psicológicos y sociológicos sobre esta materia. Ha llegado el momento de abrir los ojos a la realidad y de hacer uso de los instrumentos que nos ofrecen las ciencias humanas en la tarea que nos ocupa.

Siguiendo las orientaciones indicadas, no tiene sentido negar la existencia de los conflictos en la Iglesia u operar como si no existieran. Las consecuencias de esta ceguera, más aparente que real, son bien conocidas: las tensiones que se mantienen bajo tierra acaban por ulcerarse o por explotar algún día de forma violenta. Además, tal actitud significa autoengaño y falseamiento de las relaciones interhumanas e interestructurales. Tampoco se resuelve el problema eliminando los conflictos desde arriba por medio de sanciones ejemplares que pueden llegar hasta la excomunión. Es una falsa vía de solución igualmente el irenismo o la componenda, porque supone la renuncia de cada grupo en conflicto a su propia especificidad.

administrativa centralizada, estamos ante un concepto viciado de unidad que debe ser superado. En este caso, el conflicto no significa ruptura, sino que es una forma fecunda, dinámica y dialéctica de estar juntos en la diversidad; no supone un acto de contestación salvaje, sino el cauce legítimo para crear las bases de una comunicación no dominante, de una apertura del sistema entero. En esta discusión no debe olvidarse que la unidad de la Iglesia es tarea e *intentum* más que realidad y conquista definitiva; y se logrará a través de la lucha de oposiciones y del conflicto de los intereses más que por autoritarismo y sumisión ciega. Lucha y conflicto no son excepciones o casos patológicos, reconoce el teólogo alemán P. Hoffmann; son parte esencial de la estructura social e histórica de la Iglesia. Pero tanto el conflicto como los intereses han de resolverse por medio de una justa colaboración y de una comunicación libre.

Por lo que se refiere a la segunda objeción, diremos que los conflictos doctrinales han contribuido sobremanera a la clarificación y formulación más precisa de los contenidos de la fe, al tiempo que han dejado abiertas muchas *quaestiones disputatae* para un ulterior y más profundo debate teológico. Por lo demás, el depósito de la fe no es un tesoro improductivo escondido bajo tierra, sino un mensaje vivo que se va reinterpreta y encarnando a la luz del evangelio y de los signos de los tiempos.

III. El conflicto en la Iglesia primitiva

Llegados aquí, es obligada la referencia al carácter constitutivo y, en cierta manera, normativo del conflicto en la Iglesia primitiva, incluso entre los dirigentes de la comunidad cristiana. Mas para no extendernos más allá de lo permitido en este estudio, nos fijaremos particularmente en una situación conflictual típica: el enfrentamiento entre Pablo y Pedro en Antioquía.

El problema de fondo era el siguiente: la comunidad cristiana de Antioquía, gracias a la predicación de Pablo, había conseguido liberarse de las rígidas observancias judías y vivir bajo el signo de la libertad en Cristo Jesús. A todas éstas, un grupo de intrusos, "falsos hermanos advenedizos", se había infiltrado en la comunidad con ánimo hostil (aunque con fines aparentemente benévolos y conciliadores) para destruir

solapadamente aquella libertad en Cristo de que disfrutaban, introduciendo de nuevo un sistema de esclavitud. Pablo entra en conflicto con ellos y no cede ante sus estrategias de confusión, porque estaban en juego la libertad y la verdad del evangelio. Los intrusos apoyaban su modo de proceder en un doble supuesto: en el hecho de haber sido enviados por los "respetados" de Jerusalén, es decir, quienes eran considerados como pilares de la Iglesia, y en la teoría de que la autoridad apostólica de los de Jerusalén era mayor que la de Pablo. Ni siquiera ante estos supuestos, que eran falsos, cede Pablo un palmo; antes bien, continúa evangelizando entre los gentiles sin imponerles las costumbres judías. Cuando están en juego la libertad y la verdad del evangelio, no son posibles las concesiones.

Es en este marco de la libertad en Cristo en el que hay que situar la polémica entre Pablo y Pedro en Antioquía, descrita en Gál 2,11-14. Cuando Pedro llegó a Antioquía, Pablo se enfrentó con él abiertamente (*katà prósopon*: "cara a cara") denunciándole por su comportamiento ambiguo. Pedro tomaba parte con toda naturalidad en las comidas de los gentiles, es decir, de los paganocristianos antioquenos, sin tener en cuenta para nada las prescripciones judías referentes a los alimentos. Pero cuando llegaron a Antioquía "ciertos individuos de parte de Santiago" (v. 12), comenzó a abandonar dichas comidas y, con su conducta, arrastró a otros miembros de la comunidad (incluido Bernabé) a hacer lo mismo. Pablo se encara entonces con Pedro porque la conducta de éste ponía en cuestión algo tan nuclear para el cristianismo naciente como la "verdad del evangelio" (v. 14), seña de identidad inequívoca de la Iglesia. Si Cristo nos ha liberado de las ataduras de la ley, razona Pablo, la alternativa será la fe y la libertad que de ella emana. En consecuencia, los cristianos procedentes del paganismo no tienen por qué someterse a las prácticas judías, ni siquiera en el caso de que se vean arrastrados por la autoridad de Pedro. Pablo desenmascara la "política eclesiástica" seguida por Pedro recurriendo a una sólida argumentación que expone en todo el conjunto de la carta a los gálatas.

Muchos exegetas del pasado consideraron el conflicto entre ambos apóstoles como un hecho lamentable de todo punto, y, quisieron exculpar en último término a uno de los dos

contendientes. Hubo incluso autores (san Jerónimo, por ejemplo) que vieron en el referido enfrentamiento un mero simulacro. ¿Qué decir a esto? Que el conflicto no puede explicarse como un careo privado entre ambos en base a divergencias accidentales, sino que fue una confrontación pública y abierta, quizá en el marco de una asamblea litúrgica o reunión plenaria de la comunidad antioquena, como denotan las expresiones "abiertamente" (v. 14) y "en presencia de todos" (v. 14). Se trataba, además, de una cuestión fundamental: vivir o alejarse de la verdad del evangelio (v. 14). La conflictividad constituye en este caso, como en otros muchos del cristianismo naciente, un factor de progreso doctrinal y disciplinar para toda la Iglesia, sin que se deriven en la ruptura o en la capitulación.

De la actitud adoptada por Pablo en su apostolado ante los que son considerados como "pilares" y ante las diferentes corrientes eclesiales, infiere Hoffmann estas conclusiones, en buena parte normativas para la Iglesia de hoy: 1) El disenso paulino se produce *dentro de un sistema abierto* con modelos de comunidad y teologías diferentes. 2) La pluralidad de la tradición neotestamentaria deja espacio libre para diversas interpretaciones de lo cristiano, siempre que éstas estén vinculadas al mensaje y praxis de Jesús. 3) Según el NT, el apóstol puede entrar en conflicto con el apóstol y el profeta con el profeta, sin destruir la unidad, la comunión y la solidaridad ("los respetados como pilares nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad" (Gál 2,9). 4) La apertura del cristianismo neotestamentario está amenazada y puede poner en peligro el mensaje del evangelio. 5) La afirmación de un sistema abierto en la Iglesia, como sucedió en la asamblea de Jerusalén, tiene como objeto la unidad en la pluralidad (por tanto, no decretada unilateralmente, ni desde la autoridad formal ni desde la base) y exige la solidaridad.

IV. Grupos de oposición en la Iglesia

El conflicto ha revestido en la historia de la Iglesia diversas modalidades: desde el enfrentamiento personal entre algún teólogo, profeta o reformador y la autoridad jerárquica hasta las reacciones crítico-contestatorias de grupos cristianos de oposición. Es en esta segunda modalidad en la que nos

fijamos a continuación por considerarla una de las expresiones más típicas del actual conflicto eclesial.

Una de las señas de identidad de la modernidad es el pluralismo, es decir, "esa situación actual en la que son varias las cosmovisiones válidas para los miembros de la sociedad" (P. Berger), existiendo entre ellas seria competencia. Este pluralismo de cosmovisiones ha penetrado también en la Iglesia, aunque tardíamente, con mucha resistencia y dentro de ciertos límites. Buena prueba de ello es la explosión, dentro del universo cristiano, de los conflictos culturales, geopolíticos y sociales que afectan a cuestiones religiosas en torno a las cuales reinaba hasta hace poco la más absoluta unanimidad. El pluralismo eclesial ha generado a su vez una serie de grupos enfrentados entre sí y en confrontación crítica con la Iglesia institucional. A primera vista, el panorama resulta similar al descrito por Pablo en una de sus cartas a los cristianos de la comunidad de Corintio: "Es que he recibido informes, hermanos míos, por la gente de Cloe, de que hay discordias entre vosotros. Me refiero a eso que cada uno por vuestro lado andáis diciendo: 'Yo estoy con Pablo, yo con Apolo, yo con Pedro, yo con Cristo'" (1 Cor 1,11-12). Sin embargo, en la situación a la que nos estamos refiriendo el problema no es el de las banderías, sino el de las plurales formas de entender y vivir el cristianismo según las diferentes culturas partiendo del único evangelio de Cristo.

Aunque todavía perviven algunos modos condenatorios residuales en las altas instancias jerárquicas, lo cierto es que los grupos de oposición ya no son calificados bajo las categorías de herejía o de cisma. Lo que quiere decir que se ha producido una relativa asunción o asimilación del pluralismo dentro de la Iglesia. En épocas pasadas, las fronteras que separaban a los movimientos cristianos rebeldes (herejes o cismáticos) de los sumisos y obedientes estaban perfectamente delimitadas desde unos criterios jurídicos y dogmáticos bien definidos de pertenencia eclesial o de adhesión doctrinal. Así resultaba fácil discernir quiénes estaban dentro y quiénes fuera. Los mismos grupos disidentes sabían que, al no someterse a las reglas de juego dictadas por la autoridad competente, quedaban excluidos de la matriz institucional. Hoy, los criterios de pertenencia se han flexibilizado, y a los grupos de oposición que conviven en la Iglesia ni se les pasa por la imaginación que puedan estar fuera. Por lo general, se consideran parte

integrante de la única Iglesia de Jesús y mantienen relaciones estables con otros grupos de orientación similar y con la institución eclesiástica, aun cuando el contacto con esta última tenga carácter conflictivo. El conflicto se produce, en este caso, por los diferentes planteamientos y enfoques en torno a las relaciones entre lo institucional y lo comunitario, entre ley y carisma, entre ortodoxia y ortopraxis, entre burocracia y profetismo. Asimismo, las divergencias se centran en cuestiones como la articulación histórica entre Iglesia, reino y sociedad, el lugar social de la Iglesia, las mediaciones socioculturales de la fe.

Para una identificación más precisa, tanto de la naturaleza de los grupos cristianos de oposición como de su carácter conflictivo, resumimos esquemáticamente algunas de las claves de su praxis y de su sentido eclesial:

1. Los grupos y movimientos aquí estudiados no constituyen una Iglesia paralela a la oficial, ya que carecen de intenciones rupturistas, como se desprende de sus declaraciones. Trabajan, más bien, por una alternativa más evangélica y popular de la Iglesia. Cuentan, eso sí, con una organización y una coordinación que les da estabilidad y continuidad.

2. De lo anterior se deduce que no son sectas formadas por creyentes puros e incontaminados, sino movimientos encarnados en la realidad histórica que asumen los desafíos del momento actual y las exigencias de la evangelización emancipadora.

3. Las corrientes críticas organizadas que existen en el seno de la comunidad eclesial universal no son homologables o reductibles a las tendencias que observamos en los partidos o en las organizaciones políticas de oposición al sistema, pues no se proponen la toma del poder en la Iglesia. No obstante, guardan con ellas ciertas similitudes.

4. La existencia de estos movimientos es un signo de vitalidad y de dinamismo eclesiales. A través de ellos pueden canalizarse las energías más creadoras de la fe cristiana. Por ello, su exclusión de la Iglesia supondría una gravísima pérdida para toda la comunidad eclesial.

5. Los grupos cristianos de oposición son a su vez una forma organizada de canalizar el conflicto eclesial. Cuando éste no se canaliza a través de interlocutores bien definidos, se cae fácilmente en la contestación "salvaje" de signo destructivo y en la atomización esterilizante.

6. Asimismo, ponen al descubierto la contradicción en que se debate la Iglesia, que cuenta con un ideal humanitario y fraterno y, sin embargo, opera como institución de desigual distribución del poder, del saber y del tener. En la medida en que son Iglesia y son conscientes de tal contradicción, estos grupos tienden a superarla buscando una adecuación más coherente entre el proyecto evangélico y su realización histórica.

7. No pretenden suplantar a los actuales dirigentes eclesiásticos dando una especie de "golpe de Estado" con el fin de ocupar su puesto; más bien, luchan por dotar a la Iglesia de una estructura más dialógica, participativa, comunitaria y democrática.

8. Se diferencian sustancialmente de los llamados "cristianos sin Iglesia", que cuestionan en su raíz la necesidad de la Iglesia -cualquier Iglesia- como mediación institucional para vivir el mensaje cristiano.

9. Los diferentes movimientos eclesiales de oposición de cierto relieve no desean abandonar la base común de la fe cristiana ni separarse de la vivencia del seguimiento de Jesús. Su praxis no permite contemplar intenciones confesadas de formar asociaciones autónomas cristianas, aun cuando expresen públicamente su desacuerdo con un determinado modelo de Iglesia basado en el poder. En todos ellos o en su mayoría se afirma, más bien, la adhesión inquebrantable a la comunidad de fe

V. Para un planteamiento evangélico y creativo de los conflictos en la Iglesia

¿Es posible imaginar siquiera una Iglesia sin conflictos, perfectamente compacta y cerrando filas en torno a una autoridad fuerte? Siendo fieles a los orígenes del cristianismo y sensibles al actual pluralismo sociocultural --como hombres de nuestro tiempo--, es necesario proceder con cautela sabiendo conjugar dialécticamente la libertad cristiana y la unidad eclesial. Si no se salva la libertad cristiana, sino que se impone el sometimiento ciego, caeremos de nuevo bajo la dictadura de la ley, superada por Jesús el Mesías que nos rehabilitó por la fe (Gál 3,24) y nos concedió la condición de hijos (Gál 4,5). Si no se salva la unidad, se abre el camino a la fragmentación y al sectarismo, con las correspondientes

divisiones y desgarros en la túnica inconsútil de Cristo. En consecuencia, la actitud a adoptar frente a ellos será su rápida erradicación para recompensar la unidad quebrada y poner orden en el organismo desajustado.

Con estas premisas se justifica la ilegitimidad del conflicto en el plano religioso recurriendo con frecuencia a argumentos tales como el carácter sagrado del orden frente al caos (conflicto), la solidez de la tradición frente a lo infundado de las novedades (fuentes de conflictos), la mayoría numérica de los adeptos piadosos frente a la minoría insignificante de los descontentos, la sumisión religiosa a los dirigentes de la Iglesia como signo de obediencia a la voluntad de Dios.

Mas tal planteamiento así como las medidas drásticas frente a los conflictos terminan por agudizarlos y aumentarlos en vez de evitarlos y suprimirlos. Cuando un conflicto no es reconocido como tal, sino que queda paliado y liquidado, las soluciones aportadas resultan aparentes. Así se acumulan conflictos latentes sin resolver y crecen las oportunidades de enfrentamientos violentos.

Existe, sin embargo, otra comprensión de la Iglesia que parte del teologúmeno *Ecclesia semper reformanda* y de una lectura crítica del cristianismo, que permite entender y rehabilitar el conflicto como elemento permanente y vital de la comunidad de creyentes. Si abrimos los ojos a la historia con esta mentalidad, observaremos que los conflictos eclesiales libraron a la Iglesia en muchas ocasiones del anquilosamiento reinante y del uniformismo soporífero, al tiempo que abrieron caminos de renovación y de creatividad. Gracias a los profetas y a los grupos cristianos conflictivos que presentaron cara a la Iglesia oficial desde el evangelio, ha podido mantenerse vivo el espíritu profético, tantas veces secuestrado. Dígase lo mismo de la inculturación de la fe y de la inserción del evangelio en el mundo de los pobres.

Con todo, podrá objetarse que los conflictos internos ponen en cuestión la siempre invocada unidad de la Iglesia y la integridad del tan socorrido depósito de la fe. Por lo que se refiere a la primera objeción, si la unidad de la Iglesia se entiende como imposición desde la autoridad eclesiástica y como acatamiento sumiso por parte de los fieles de un unico modo de hacer teología, de una normativa jurídica inflexible, de un modelo fijo de liturgia y de una organización

Un primer paso, en el planteamiento y encauzamiento del conflicto eclesial, ha de ser el reconocimiento de su existencia y su objetivación para hacer de él una cuestión que debe encararse constructivamente. El segundo será darle un lugar en la Iglesia y valorarlo como elemento dinámico y renovador. El tercero es establecer un clima de comunicación fluida, una relación simétrica entre las partes en conflicto, un verdadero intercambio de opiniones y reacciones, un flujo informativo constante. La comunicación, reconoce Wiener, "es la soldadura de las organizaciones. Sólo la comunicación puede capacitar a un grupo para pensar, ver y actuar en conjunto". Este tipo de comunicación no tiene por qué concluir necesariamente en un acuerdo final, ya que los grupos o personas en conflicto dentro de la Iglesia tienen, como es obvio, praxis y modos de pensar divergentes. Pero sí debe contribuir a flexibilizar posturas extremas, a desbloquear situaciones enconadas y a cultivar la comprensión. Así el peligro de ruptura resulta prácticamente imposible.

Finalmente, hemos de referirnos a cuatro criterios teológicos que establecen los límites en que pueden darse los conflictos eclesiales: 1) Firme voluntad de mantenerse dentro de la comunidad vinculante de fe, oración y vida con todo lo que ello comporta (Cf. Hch 2,42-47; 4,32-35). 2) Normatividad del mensaje, actitudes y praxis fundamental de Jesús para todos los creyentes. 3) Apertura a la crítica que hace el

Espíritu a toda la Iglesia como animadora de la fe. 4) Práctica de la corrección fraterna, superadora de las autosuficiencias y de la agresividad hiriente.

